

סטרא אחרא. על ספרו של Nathaniel Berman, *Divine and Demonic in the Poetic Mythology of the Zohar: The "Other Side" of Kabbalah*. Brill, Leiden / Boston, 2018

מאת יהודה ליבס

חכמת הקבלה, ובמיוחד ספר הזוהר, מתייחדים במחשבת ישראל, בין השאר, במקום הגדול שהם מעניקים ליסוד הרוע. שלא כמו הרמב"ם, למשל, שהמעיט בחשיבותו של הרע ולא ראה בו אלא העדר,¹ מיתוס הזוהרי מוסר עליו דין וחשבון מדוקדק, כגורם יסודי בעולמנו (כך הוא, אגב, גם בנוגע ליסוד הארוטי).

זה לא נעלם גם ממחקר הקבלה. גרשם שלום, מייסד המחקר המודרני עמד על חשיבותו של עולם הרע בספר הזוהר, והסביר בכתביו (כגון בספרו 'זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית' שהתפרסם לאחרונה בתרגום עברי)² את הדעות השונות בעניין מקורו האלהי ומעמדו, וישעיהו תשבי תלמידו הרחיב ופירט זאת עד מאוד בכרך הראשון של ספרו המונומנטאלי 'משנת הזוהר'.³

דבריהם של שלום ותשבי יפים ונכוחים, ובאשר לפרטי התורות נכון להיזקק להם גם היום. לא אפחית בחשיבות מחקרים אלה, שהם שמשכוני לתחום זה, אחר שליום הבר-מצוה שלי קיבלתי במתנה מידי גרשם שלום את הכרך הראשון של ספרו של תשבי משנת הזוהר, שיצא אז לאור. אך ברבות הימים נוכחתי לדעת, שפרטי הדברים שנפרשו שם אין די בהם להבנת המיוחד שבעמדת הזוהר, שכרוך בייחודו של הזוהר עצמו. את המפתח חיפשתי לא במשנת הזוהר אלא בזוהר שבמשנה, שממנו נובעות הדעות השונות והרבות שנוקט הזוהר על כל עניין, בזרקו נצוצין לכל עבר.

לשם כך פניתי להבין את עולמם של גיבורי הזוהר, בר יוחאי וחבורתו, שעלילותיהם מסופרות בזוהר בסיפורים שנחשבו בדור הקודם של המחקר כסיפורי מסגרת לדרשות, ואני ביקשתי למצוא

¹ מורה נבוכים ג, י-ב.

² הוצאת ידיעות אחרונות. ספרי חמד, תל-אביב 2016, עמ' 251-255.

³ מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' רפה-שעז.

בהם את נשמת הדברים, שממנה נאצלות תורות הזוהר, ובה הן עסוקות,⁴ ואולי אף ללמוד מהם משהו על המחברים האמיתיים של הספרות הזוהרית, שמשו מאישיותם משתקף באותם סיפורים,⁵ והמחקר הקודם לא התפנה לכך בהיותו עסוק בהפרכת ההיסטוריות של הסיפורים.

השלכה כללית יותר של כיוון מחקרי זה היא הפניית מיקוד המבט משאלת המה, מה יש לזוהר לומר בשאלות המנסרות בעולם היהודי, אל שאלת האיך, איך נוצרות ומתגבשות תורותיו של הזוהר, ועל אילו שאלות ומצוקות באו לענות. לכך נדרשתי למשל במאמרי 'זוהר וארוס',⁶ שבו ביקשתי למצוא את עיקר הזוהר באהבת החברים הנשפעת לכוח של דרשנות חדשנית המוציאה לפועל אפשרויות שגנוזות בפסוקי תורה.

הנשמות הן פנימיות העולמות, אומר האר"י הקדוש.⁷ גם את תורת אצילות העולמות הזוהרית ביקשתי להסמיך לענייני נשמת רשב"י,⁸ וכך, וביתר שאת, את עניין סטרא אחרא. כפי שאמר רשב"י הזוהרי (בתרגום):

מעשה בראשית – החברים עוסקים בו ויודעים בו, אבל מעטים הם שיודעים לרמוז את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול, ועל זה למדנו, שכל העולם אינו משתלשל אלא על סנפיריו של זה.⁹

על מאמר זוהר זה הרחבתי במקום אחר,¹⁰ והראיתי שתנין גדול זה הוא רשב"י ונשמתו.¹¹

⁴ המאמר הראשון ברוח זו היה 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל (בעריכת שמואל ראם), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236. מאמר זה, כמו שאר המאמרים הנזכרים להלן, ניתנים לקריאה גם באתר שלי, בכתובת: <https://liebes.huji.ac.il>.

⁵ 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח, עמ' 1-71.

⁶ אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

⁷ למשל שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, כג טור א, ענין כוונת קריאת שמע, דרוש ו. וראה יהודה ליבס, 'תרין אורזילין דאיילתא - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, מחקרי ירושלים למחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 113-169, ובהערה 9 שם.

⁸ יהודה ליבס, 'הסיפור הזוהרי בכלל וגלגולי הורמנותא וסמיטרא', בתוך: הסיפור הזוהרי (בעריכת יהודה ליבס, יונתן בן הראש ומלילה הלנר-אשד), הוצאת מכון בן צבי, ירושלים תשע"ז, עמ' 14-60.

⁹ זוהר ח"ב, לד ע"ב.

¹⁰ 'המשיח של הזוהר' דלעיל, ליד הערה 147,

¹¹ עוד על רשב"י כתנין ראה יהודה ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', ספר רבקה (בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357.

דברים אלה, שמצוטטים בהרחבה אצל ברמן,¹² משמשים נקודת מוצא לספר שלפנינו, שבו מעמיק הוא בכיוון זה בדרכו שלו, ומרחיב בדוגמאות נוספות מהספרות הזוהרית והקבלית. מטבע הדברים, העיסוק בזוהר במקום במשנה מקשה מאוד את ההסבר המילולי. קלה יותר היא עבודתו של מי שרואה, כמו תשב"י, בסטרא אחרא הזוהרי ישות הפוכה ומתנגדת לאלהות, שהזוהר מתאר באופנים שונים וסותרים זה את מוצאה ואת היחס שלה לסטרא דקדושה. אך המלאכה קשה יותר למי שרואה כברמן בשני אלה דווקא סוג של אחדות, כשני צדדים של אותו מטבע, שאינם רק הפוכים זה לזה אלא גם מזדהים, מתפרדים ומתלכדים, ומגדירים יחד אותה אישיות. אף התיאורים השונים של יחסיהם אינם נותרים רק בגדר סתירות, אלא גם מתלכדים בתיאורה של אותה אישיות אלהית, שאינה מתוסבכת פחות ממה שאנו מכירים בתחום האנושי.

תיאורים והגדרות מסוג זה משקפים גם את הסובייקט המגדיר. ברמן אינו משתמש במשל דלעיל על המטבע וצדדיו, אך, בהיותו איש מדעי החברה במקצועו, נזקק הוא הרבה לתחומי הסוציולוגיה והפסיכולוגיה לשם העמקה בשאלת האחדות האחרת של סטרא אחרא וסטרא דקדושה. ועם כל זאת דומה שברור גם לו שמשימה זו בשלמותה חורגת מיכולת השפה האנושית, ולבסוף נזקק הוא לנוסחה *The Self is the Other*, כשהמלה *is* מחוקה בקו חוצה.¹³

בספרו נזקק ברמן להרבה לשונות ומאמרי זוהר וקבלה המדגימים את דבריו, כגון לאופי הכפול של השכינה, ולזיקתה העמוקה אל לילית שכנגדה, בבחינת שתי אחיות, תאומות זהות המשתלבות לעתים והופכות לאחת, וכן לדמותה האמביוולנטית של קליפת נוגה, ולעומקו של התהום, המתואר כמקומו של ס"א עם היותו מקור האצילות, בדומה למיתוס של מלכי אדום המשמשים בזוהר בשתי המשמעויות. כמו כן נזקק ברמן, בפרק הסיום, לסמל האשפה, שבה לפי חז"ל¹⁴ בחר הקב"ה לברוא את ארמונו, הוא העולם. בדברי חז"ל האשפה היא התוהו ובוהו שקדם לעולם (מציאותה באה לנמק את האיסור לדרוש במעשה בראשית), אך בספר הקבלי מערכת

¹² עמ' 20-31.

¹³ נוסחה זו מופיעה בכותרת הפרק המסכם (עמ' 271) ומוסברת שם בעמ' 281-282.

¹⁴ בבלי, חגיגה טז, ע"א.

האלהות מתפרשת אשפה זו דווקא על אין סוף, הבחינה האלהית הגבוהה ביותר.

בדיונו מחשיב ברמן את צורת ההתבטאות הזוהרית אף יותר מן התוכן התיאורטי והמיתי המתואר על ידה. גם בעצם היות הזוהר כתוב בארמית מוצא הוא חשיבות לעניין סטרא אחרא,¹⁵ כשהוא מסתמך על מאמרי 'עברית וארמית כלשונות הזוהר',¹⁶ שבו הראיתי שהלשון הארמית מתאימה בטבעה לספר הזוהר, ודווקא בהיותה בעיניו לשון סטרא אחרא. אצל ברמן עוד מתחזק הדבר בהיותו נכלל בטיעון רחב יותר.

ברוח דומה מקדיש ברמן פרק נרחב בספר¹⁷ לתחבולות הרטוריות שבעזרתם מובדלים בזוהר שני הצדדים האלהיים. כאן מתואר בדקדקנות המבנה 'אית... ואית' (כגון 'אית שדה ואית שדה') המאפיין את סגנון הזוהר, ושחוקרים קודמים ראו בו נוסחה שבאה כולה להדגיש את ההקבלה הדואליסטית שבין שני הצדדים, הטוב והרע. ברמן חולק (בצדק) ומעדיף להגדיר זאת במלה היוונית אנפורה המשמשת בתחום הפואטיקה, ומשמעותה חזרה על התחלת שורה להדגשה, להעמקה ולגיוון.

אגב, אנפורה זאת נמצאת כבר במשפט הראשון של הזוהר, לפי הסדר של הדפוסים הרגילים: 'אית שושנה ואית שושנה'. ברמן אינו מצטט זאת, כמדומני (לצערי אין בספר מפתח למאמרי הזוהר הנדרשים בו), אך יכול היה להסתייע בו בטיעונו. משפט זה, שקיים כאן רק בחלק מנוסחאות הזוהר,¹⁸ אין עניינו סטרא אחרא, אלא העמקה יתרה בעניינה של השושנה העליונה, אם בזיקתה לשושנת השדה של כל ימות השנה, או בבחינות שונות של השושנה האלהית עצמה, כפי שמפרש האר"י.¹⁹

משהו כזה אפשר לומר גם על הצירוף 'סטרא אחרא' בעצמו, נושא מחקרו של ברמן. צירוף זה אינו משמש בזוהר רק כשמו הפרטי של העולם השטני, לעתים הוא סתם צד, שהוא אחר בייחס למה שדובר עליו קודם לכן. וכך הזוהר לא נמנע אפילו מן הצירוף 'סטרא

¹⁵ ברמן, עמ' 283-284.

¹⁶ העברית (בהוצאת האקדמיה ללשון העברית), מחזור נח חוברת נ, תש"ע, עמ' 111-126.

¹⁷ הפרק השני.

¹⁸ אין הוא נמצא למשל באור יקר, הזוהר עם פירוש ר' משה קורדובירו.

¹⁹ בראש שער מאמרי רשב"י. פירוש זה כמו רוב הספר, יצא מידי האר"י בעצמו.

אחרא דטוב', שבא אחרי דיונו בענייני שדים ורוחות.²⁰ אומנם במאמרי זוהר רבים נודע ל'סטרא אחרא' מובן של שם פרטי טכני המציין את עולם הרע, ועל סמך שימוש זה תימצא בזוהר גם לשון הרבים 'סטריין' אחרנין' ככינוי לכוחות הדימוניים ולעבודה זרה.²¹

יתר על כן. יש לשים לב לכך שהצירוף 'סטרא אחרא' הוא חידוש לשוני של הזוהר, וזאת לא רק במשמעות הטכנית, כשם פרטי לעולם הרע. אף במשמעותו הנייטרלית הנטולת גוון שלילי לא מצאתיו בטקסטים ארמיים הקודמים לזוהר. מודעות לכך היתה יכולה לעזור לברמן בטיעונו, כי שמות לשטן לא חסרים בלשון הקדומה, ואם הזוהר נזקק לחדש צירוף זה, הדבר מעיד על צורך רוחני, וזה, כך דומה, הוא הדמיון והזיקה בין שני הצדדים, סטרא דקדושה וסטרא אחרא.

זאת ועוד. במקרים כאלה, כשמדובר בחידוש לשוני זוהרי, אפשר לעתים אף להתחקות על שלבי התגבשותו של המונח המבוקש, משימוש לשוני פשוט ונייטרלי עד לקבלת משמעותו הטכנית במיתוס הזוהרי.²² ברמן יכול היה להיטיב עוד יותר את טיעונו לו התייחס ללשון הזוהר לא כעניין מושלם, נתון וקבוע, אלא כתהליך. באופן זה אפשר אף לראות בהתגבשות הצירוף הלשוני 'סטרא אחרא' במובנו הטכני בספר הזוהר תהליך מקביל להתגבשות הישות הדמונית של סטרא אחרא הזוהרית. (דרך אגב, מקבילה לכך נמצא ביוונית בצירוף אנטי-תאוס, שבשימושו ההומרי פירושו אדם גדול ששקול לאל, אך בפילוסופיה הניאו-פלטונית מקבל הוא את המשמעות השלילית, של הרע המתייצב כנגד האלהות).²³

על תהליך זה אפשר ללמוד ממאמר זוהר שברמן דן בו באריכות בספרו.²⁴ דיון זה בא במסגרת העיסוק באנפורה הנ"ל,

²⁰ זוהר ח"א, יד ע"א.

²¹ זוהר ח"א, קסג ע"ב; 'דלא ישתמש בטעונו אחרנין דבסטריין אחרנין'; ח"ב לג ע"א: "ויען השטן את ה' ויאמר משוט בארץ" [איוב א, ז], מכאן אוליפנא דישובא דארעא אתמסר לסטריין אחרנין. כך אף נקרא בזוהר שם חיבור העוסק בהיכלות הטומאה: ח"ב רמו ע"א: 'כמה דאוקימנא בסטריין אחרנין'. ועוד.

²² כך עשיתי למשל באשר לצירוף 'זכאין אינון' במשמעות אשריהם. ראה מאמרי "זכאין אינון ישראל": ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך ג, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"ח, עמ' 85-94.

²³ ראה: Yehuda Liebes, *Zohar and Iamblichus*, Sandu Frunza & Mihaela Frunza (eds.), *Essays in honor*

of Moshe Idel, Provo Press, Cluj-Napoca 2008, pp. 108 no. 9

יהודה ליבס, פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' 99. מחקרים אלה דומה שברמן אינו מכיר. בספר פולחן השחר מצויים דיונים נרחבים הנוגעים לסטרא אחרא.

²⁴ ברמן, עמ' 85-90.

בנוגע לצירוף 'אית קץ ואית קץ'. צמד זה, קץ הימין²⁵ לעומת קץ הימים,²⁶ מציין כבר במדרש²⁷ את האפשרויות המנוגדות הצפונות בחיק העתיד. זאת מפתח הזוהר באופן עשיר במאמרים שונים, ומקבילות לאלה, בשינויים משמעותיים, מצויות גם בכתבי ר' משה די לאון.²⁸ בדיונו במקורות אלה מעלה ברמן את המכנה המשותף של זיקה הדוקה וסבוכה בין העתיד המשיחי הימיני והאלהי, לבין עתיד השמאל, והרע, המצוי תחת הזמן (ימים) והמלכות הרשעה.

בדיונו בשני הקצים מתעכב ברמן במיוחד על מאמר זוהרי שעיקרו פסוק הייחוד, שמע ישראל,²⁹ והמשפט שאינו פסוק, שאומרים בעקבותיו ובלחש: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ברקע מאמר זוהרי זה מצוי מדרש חז"ל,³⁰ שדן בטעם אמירת משפט נוסף זה. וכך מסביר זאת המדרש:

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא יש פסול במטתי³¹ [...] אמרו לו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד,³² כשם שאין בלבבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. מיד פתח ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמריה - לא אמריה משה, לא נאמריה - אמריה יעקב (תרגום: אמרו רבותינו: איך נעשה? נאמר אותו [את המשפט ברוך שם...], - אי אפשר שהרי' משה לא אמרו. לא נאמרהו - [אי אפשר שהרי' אמרו יעקב]. התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי. משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה (כלומר התאוותה למאכל של פשוטי עם). תאמר (כלומר, אם תבקש זאת בפירוש) - יש לה גנאי, לא תאמר - יש לה צער. התחילו עבדיה הביאו לה בחשאי.

²⁵ מקור הצירוף בדנ' יב, יג.

²⁶ במקרא רק קץ ימים בלא הא הידיעה, למשל בר' ד, ג.

²⁷ איכה רבה ב, ו.

²⁸ דרך אגב. בעברית של ר' משה די ליאון מתורגם הצירוף סטרא אחרא לא כצד אחר אלא כסיבה אחרת, לדעת אפרס להוסיף גם זאת לראיות שלא רמז"ל הוא האחראי לזוהר וללשונו.

²⁹ זוהר ח"ב, קלג ע"ב - קלד ע"ב.

³⁰ ילקוט שמעוני, בראשית מט, רמז קנז.

³¹ כלומר בבני. בפירוש הזוהרי משמשת המטה גם כינוי לבת זוג, היא השכינה.

³² דב' ו, ד.

בפרפראזה מפורטת על מדרש זה, הזוהר מצטט שם כלשונו את המשפט 'כשם שאין בלבבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד', ומסמיך לו דברי הסבר:

לית לן דביקו בסטרא אחרא כלל, דהא פרישא הוה מערסך, ואנן ביחודא לגבי מלכא עלאה, ולית לן דביקו כלל בסטרא אחרא, דהא בפרישו מסטרא אחרא הוה רעותא ומחשבתא דילן. כיון דידע דסטרא אחרא לא אתדבק תמן כלל, כדין עאלת אתתא לגבי בעלה בלחישו, ברזא דיחודא דשית סטרין, פתח ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דהא איהי ברזא דאחד בעולימתהא, בלא ערבוביא כלל ולא שותפו דסטרא אחרא.

ובתרגום

אין לנו דבקות בצד אחר [או: סטרא אחרא, וכן להלן] כלל, שהרי היה הוא פרוש ממטתך, ואנו ביחוד עם המלך העליון ואין לנו דבקות כלל בצד אחר, שהרי בפרישות מצד אחר היו רצוננו [גם: כוונתנו] ומחשבתנו.

כיוון שידע [יעקב] שצד אחר לא נדבק שם כלל, אז באה אשה אצל בעלה בלחש, בסוד היחוד של ששת הקצוות [גם צדדים]. במקור: סטריין]. פתח ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. שהרי היא בסוד של אחד עם נערותיה, בלא כל ערבוביא ולא שותפות של צד אחר.

ברמן בדיונו מניח כמובן מאיליו שבהכרזת בני יעקב כאן שאין להם דבקות בסטרא אחרא, הכוונת שאינם שייכים לצד הרע, המכונה סטרא אחרא. כך עולה גם מתרגומו לאנגלית, כי סטרא אחרא מתורגם the Other Side עם אותיות גדולות, המציינות באנגלית שם פרטי. אך אני מזהה כאן מצב ביניים. הכינוי סטרא אחרא כאן עדיין מצוי במשמעות הניטרלית, כצד אחר סתם, ורק מתחיל את מסעו לקראת קיבועו ככינוי לרע.

בהכרזה על שלילת כל דבקות בצד אחר, שאינו האל ממש, אפשר אולי לטעום כאן משהו מרוחו של הבעש"ט שלמד מן הכתוב

וְסִרְתֶּם וְעַבְדֶתֶם אֱלֹהִים אֲחֵרִים (דב' יא, טז), 'כי כאשר האדם מפריד את עצמו מהשם יתברך מיד הוא עובד עבודה זרה'.³³

הוכחה לנייטרליותו של הצירוף סטרא אחרא שכאן תימצא בתחילת אותה דרשה זוהרית, שברמן לא נזקק לה, ובה כבר מככבת המלה סטרא. על שני ייחודים מדובר שם, העליון, הוא ייחודה של האלהות הזכרית, המתאחרת ב'שית סטרין', כנגד שש המלים שבפסוק שמע ישראל. 'שית סטרין' הוא תרגום של 'שש קצוות', המסמנים לפי ספר יצירה³⁴ את ששת הדפנות של כיווני העולם, ארבע רוחות השמים וכן מעלה ומטה. עניין זה שייך לקריאת שמע לפי התלמוד,³⁵ כי בששה כיוונים אלה חייב אדם להמליך את הקב"ה בקריאת שמע. בזוהר מציינים ששת הקצוות גם את שש הספירות של האלהות הזכרית.

גם המשפט 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ייחוד הנקבה, יש בו שש מלים וגם אלה מכונים שם סטרין, אך לא סתם סטרין אלא 'סטרין אחרנין'.³⁶ אך שלא כמו 'סטרין אחרנין' שהזכרנו לעיל, שמציינים בלשון הזוהר שדים ורוחות, כאן הצירוף 'סטרין אחרנין' דווקא קודם להתגבשותו של 'סטרא אחרא' ככיוני לעולם השטן. כאן אחרותם של הסטרין היא רק שונות פשוטה מסטרי האלהות הזכרית, כשונות הנקבה מן הזכר, וכשונות המלים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' מן המלים 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'.

יתר על כן, אף שונות זו איננה גמורה, כי הזוהר מציין שבעצם שני הפסוקים מזדהים. והמלה האחרונה, 'ועד' היא המלה 'אחד' 'בחילופי אתוון', כלומר לפי תורת המרת האותיות, שאלף ו-ואו יכולות להתחלף בהיותן שתייהן שייכות לקבוצת התנועות אהו"י, עין וחית מתחלפת בהיותן שייכות לאותיות הגרוניות, והאות דלת משותפת בעצמה למלים 'אחד' ו'ועד'.

סטרי הנקבה מזוהים גם עם העולמות התחתונים הנכללים בה. כך מתואר גם במאמר זוהרי אחר,³⁷ הוא 'כגוונא' המפורסם כי נכלל

³³ מובא למשל בספר בעל שם טוב על התורה, פרשת עקב.

³⁴ פרק א משנה יג, לפי הדפוסים הרגילים.

³⁵ בבלי, ברכות יג ע"ב

³⁶ כך גם במקום אחר, זוהר ח"א, יב ע"א: 'בשית סטרין אחרנין דלתתא בשכמל"ו דאית ביה שית תבין אחרנין דיחודא'.

³⁷ זוהר ח"ב, קלה ע"א.

בנוסח תפילת ערב שבת בנוסח ספרד החסידי. שם מתוארת התכללות העולמות התחתונים בשכינה בערב שבת, עד שהופכת גם היא ל'אחד' כבן זוגה, וזה סוד 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' (זכ' יד, ט).

'ביום ההוא' פירושו לא רק בשבת, אלא גם באחרית הימים, שאז, לפי חז"ל, גם השם אדני, המזוהה עם השכינה, יזדהה עם השם המפורש יהו"ה.³⁸ אחדותה של הנקבה עם הזכר, מובנת בזוהר כזיווג, והצורך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בלחש מתבאר גם לפי מידת הצניעות הראויה למעמד זה.

השכינה יכולה להפוך גם לעניין רע, ולסטרא אחרא במלוא מובן המלה, שהרי לילית היא כזכור צדה השני. לילית נקראת בזוהר גם 'חרנה' (הדומה בצלצולה למלה 'אחרא'), המקום שאליו הלך יעקב בדרכו לשאת אשה.³⁹ וכדי לשלול אפשרות זאת בדרשה שלנו מכריזים בני יעקב, הקשורים לעולם השכינה, שאין להם זיקה לסטרא אחרא: לא רק לעולם הרע, אלא גם לעצם השונות של השכינה, שכן היא עולה אל בעלה ומזדהה עם עולמו של האל הזכרי, הוא עולמו של יעקב, המייצג את האלהות הזכרית.

כשבני יעקב מכריזים שאין להם דבקות בסטרא אחרא, בצד האחר, כוונתם אפוא לומר שהשכינה שבה דבקים הם אינה באמת שונה מן הזכר, ולא הפכה חלילה לתאומתה לילית, ולכן אחרית הימים שלהם קשורה דווקא לקץ הימין, ולא חלילה לקץ הימים.

מכאן נמצאנו למדים שמחקרו היפה של ברמן אינו סוף פסוק אלא פותח כראוי את השער למחקר נוסף העשוי אף להרחיק לכת באותו כיוון.

נספח: לא יהיה בך אל זר

הצירוף 'אל זר', מן הפסוק 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נָכַר' (תה' פא, י), מתפקד בזוהר בדומה לצירוף 'סטרא אחרא'. משמעותו

³⁸ בבלי, פסחים נ ע"א.

³⁹ בר' כח, י. זוהר ח"א, קמח ע"א. וראה יהודה ליבס, זוהר וארוס, אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 100, הערה 216 ולידה.

כוחות הרע, אשר מזוהים הן עם עבודה זרה והן עם יצר הרע, וחודרים לאדם בשעת כעסו.⁴⁰ לכאורה מקור העניין בתלמוד:

המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד. אמר רבי אבין מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר'. איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע.⁴¹

מדרש הנעלם גורס בקיצור: 'כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה',⁴² ונוסח זה מצוי במדרש,⁴³ ואף היה לפני הרמב"ם ואחרים.⁴⁴ לכאורה, הנוסח המדרשי אינו מזהה, כפי שעושה הזוהר, בין הכעס לבין אל זר, ורק מציין שכעס מוביל לכדי עבודה זרה. אך אפשר שהמציאות המיתית הזוהרית היתה כבר נחלת חז"ל, ורק הוחלשה בביטוייה במקורות שבידינו.

השערה זו מתבססת על מה שמצאתי בכתבי אוריגנס, אב הכנסיה שישב בקיסריה בתחילת המאה השלישית לספירה. הוא ידע היטב עברית, כפי שמעיד חקר נוסח המקרא שפרסם בהקספלה שלו, ושוחח עם חכמי היהודים, אחרוני התנאים וראשוני האמוראים. מדרשותיו אפשר ללמוד על עולמם הרוחני של חז"ל. זה לא נעלם אכן מן החוקרים שניצלו משהו מזה גם לחקר תורת הסוד (כגון את האינפורמציה שמוסר אוריגנס אודות היחס האיזוטרי שנקטו חכמינו ביחס לשיר השירים),⁴⁵ אך רוב הקורפוס הגדול של אוריגנס עדיין לא נוצל. וקורפוס זה מכיל אוצר בלום לידיעת עולמם של חז"ל, שדבריהם במקורם העברי הגיעו לידינו רק בצורה קטועה, בעריכות מאוחרות.

הדברים דלהלן, על הפסוק דלעיל 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר', מצויים בתוך דרשות 'חדשות' של אוריגנס על ספר

⁴⁰ זוהר ח"ב, קפב ע"א; רמג ע"א; חג, קו ע"א.

⁴¹ בבלי, שבת קה ע"ב.

⁴² זוהר חדש נח, כא טור א.

⁴³ מדרש לעולם, הנדפס בבית המדרש לילינעק (ליפסיא תרט"ו), חדר ג עמ' 117. נוסח זה

⁴⁴ ראה ניצוצי זוהר לזוהר ח"א, כז ע"ב, אות ג.

⁴⁵ שאול ליברמן, מדרשי תימן, ואהרמן, ירושלים תש"ל, עמ' 16-17. ועוד.

תהלים, שפורסמו רק לאחרונה (ובמקורם היווני בלבד).⁴⁶ פסוק זה מפרש שם אוריגנס באופן דומה לדברי הבעש"ט דלעיל על 'וְסִרְתָּם וְעִבְדְתָם אֱלֹהִים אֲחֵרִים', ומסיק ממנו שכל אדם מחזיק בתוכו או את האל האמתי או אל זר ונכר. כפי שרוח הקודש נופחת באדם את האל האמתי, כך נופחת לתוכו רוח רעה את אלהי הנכר, ולאלה משמש האדם מקדש. כדוגמאות לאלהי נכר אלה מציין אוריגנס את אהבת הממון והזנות, אך בעיקר מדגיש הוא, כמו חז"ל והזוהר, דווקא את הכעס, או את החמה (ביוונית זו מלה בנקבה ὄργη), שאוריגנס מדגיש את טבעה כאלה, שמקום אמיתי לה בפנתאון של עובדי האלילים (בימי אוריגנס עדיין שלטה הדת 'הפגאנית'), ועבודתה דומה בצורתה לעבודת אלהי האמת, וכך, למשל, האדם הכועס הופך לנביאה של חמה, ובלי משים אומר בסגנונם של נביאי האמת: 'כה אמרה החמה'.

הקבלות ניגודיות כאלה בין צד הקדושה לסטרא אחרא רגילות גם בזוהר. הרשע דבק בסטרא אחרא, אל זר, ממש כמו (להבדיל) הצדיק הדבק בצד הקדושה באלהי ישראל, וגם את סטרא אחרא עובדים במעין מצוות וממנו שואבים רוח טומאה הדומה בצורתה לרוח הקודש.⁴⁷ גם נביאים מעניק הזוהר לסטרא אחרא, בדומה לאוריגנס, ומצינו שבלעם היה בעיניו נביא לעבודה זרה המקביל בפרטיו לנבואת האמת של משה.⁴⁸ זאת ועוד: לסטרא אחרא יש גם צד נקבי, ואליה משתחוה, לפי פירוש הזוהר לפסוק דלעיל, מי שעובר על 'לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נָכָר', והיא מתפקדת כמו החמה של אוריגנס.

פרסוניפיקציה והאלהה של מלים היא דרכה של השירה והספרות היוונית מראשיתה, עד שקשה להחליט מתי מדובר בדרך דיבור גרדה ומתי באלהות ממש, חלק מן הדת הפוליתאיסטית, ולפעמים דומה ששתי האפשרויות אינן מוציאות זו את זו, ומקיימות מנעד ורצף בינהן. על רצף זה יש למקם גם את דברי אוריגנס, שעם נצרותו שייך גם למסורת היוונית הקלאסית. ואפשר שמשוה מכך מצוי גם אצל חז"ל ובזוהר.

⁴⁶ Origenes Werke, Dreizehnter Band, Die neuen Psalmenhomilien, Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, Herausgegeben von Lorenzo Perone ... De Gruyter, Berlin 2015, pp. 499-

501. אני מודה למארן ניהוף, שיחד אתה קראתי בהנאה טקסט זה (ועוד רבים אחרים).

⁴⁷ ראה ישעיה תשבי, משנת הזוהר, כרך א, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' רפה-רצה.

⁴⁸ ראה פולחן השחר דלעיל, עמ' 54-55.